

Tiempos extremados, tiempos de indigencia: hacia un pensamiento de la moderación

Rebeca Maldonado

Cómo es posible que criaturas condenadas irremisiblemente a la acción encuentren la calma en plena tormenta.

[...] Una teoría sin sabiduría es ya inoperante incluso como teoría.

Sloterdijk, *Eurotaoísmo*¹.

Los distintos horizontes culturales, lo más elevado de sí mismos, tienden hacia un planteamiento de la moderación como eje de la vida posible, pensamiento posible, conducta posible. Más no sólo los distintos horizontes culturales urgen a la moderación de nuestras pretensiones sino también la filosofía, que en medio de los excesos de la época llama a realizar el tránsito de la exageración a la moderación, para de ahí transitar a la sobriedad, a lo sencillo, a lo suficiente y, aun, a la serenidad. Sin embargo, en una mirada rápida de nuestra cultura actual lo que se echa en falta es una idea del límite. Y, despertar a esta conciencia de la moderación y de la suficiencia, en estos tiempos de extremos, es un exceso,² porque todo el mundo de la representación lleva a la consideración de que sin el ejercicio de lo extremado la vida podría tornarse aburrida. El propio adjetivo ‘extremo’ tiene un lugar central en el lenguaje ordinario. No puede ser de otra manera. Se piensa que para vivir se necesita de adrenalina, o bien, de endorfinas, es decir, de sentimientos de placer o de miedo intensos que pueden encontrarse en el parque de diversiones, en los deportes extremos o en las pasiones desbordadas, o en la más inocente de todas las actividades, el consumismo, sin pensar en la consecuente destrucción de los bosques y de los recursos naturales. Avides del consumo que no barrunta la nihilidad de ese acto, de la futilidad de las pretensiones, que se afianza a los objetos como si fueran el absoluto mismo: absoluto de la juventud, de la belleza, del poder, de la presencia. Todo se inclina ante el altar de las pasiones y deseos desbordados. En un mundo así, donde todo se juzga por su intensidad y tamaño, la posición intermedia, lo sencillo, es una sutileza difícil de encontrar, saborear y disfrutar,³ porque la representación, tal y como se constituye actualmente, consiste en pasar de una intensidad a otra mayor, de una pasión a otra mayor, de una emoción a otra mayor, siendo así, la emoción como tal lo que cuenta y, cuando la vida encuentra su sentido en la intensificación continua de la pasión, cuando realiza el encierro en la representación misma, el ser en cuanto tal y la pregunta por el ser del ente como nunca pierde sentido.⁴ Se realiza la esencia monádica de la representación: no tener puertas ni ventanas.⁵ El fenómeno de la

adicción no es más que un síntoma señalado de ese automatismo de intensificación de nuestras emociones, pasiones e impulsos, que nos encierra en nosotros mismos y nos aleja y vacuna de la pregunta por el ser y su sentido. El hecho de que la naturaleza también haya salido de madre es signo de desconsuelo; ni siquiera la naturaleza, sitio de los dioses para Hölderlin, el reloj más perfecto, para Goethe, puede volvernos a hacer mirar la *physis*: cambio climático, calentamiento global, climas extremos, fenómenos atmosféricos extremos, desmienten la afirmación heraclíteica: “El Sol no traspasará sus medidas”. La naturaleza ha tomado un destino humano, también extremo. Y más aún: violento. Todo lo cual hace recordar a un verso de *Las elegías de Duino*:

Es triste ver cómo todo aletea tan suelto/
y hasta los sagaces animales se dan cuenta/
de que el hombre ya no está a gusto en casa/
en su mundo interpretado.

Pero ¿qué es ese mundo interpretado desde el cual “todo aletea tan suelto”? La filosofía cuando más se ha revisado a sí misma mira a su época, desciende a sus excesos, llama a conocer los límites y a permanecer en ellos desde el ejercicio más riguroso del *dictum* delfico: *Nada en demasía*. La pregunta por lo excesivo de la época está presente en tres hitos filosóficos fundamentales: Nietzsche, Heidegger y Sloterdijk. Cada uno de ellos pensó los excesos de su época y cada uno también revisó el mundo de la representación que la anima y fundamenta. Lo cual nos recuerda que una conciencia filosófica tras la renuncia de sus excesos se transforma en una razón sobria y moderada que conoce sus límites.

Empecemos con Nietzsche. Para este gigante filosófico no ceder a las tentaciones de la época es un imperativo. El filósofo, más que nadie, si ha de pensar, debe mantenerse en guardia contra su tiempo, por eso decía Nietzsche que el filósofo era un intempestivo: debe luchar contra su tiempo, debe superar en él mismo a su tiempo.⁶ He ahí la fuerza de la custodia, protección y cuidado del ser que es tarea de la filosofía.⁷ Nietzsche, a pesar del paulatino deslizamiento de su obra hacia lo dionisiaco en *Humano demasiado humano*,⁸ buscó una perspectiva de moderación frente al temple de ánimo de su tiempo poblado de sentimientos exacerbados, perturbadores, torturantes y excitantes. Lo propio de la época es la desmesura la cual Nietzsche interpreta como sobrecarga de sentimientos en todos los ámbitos de la vida.⁹ Por lo cual Nietzsche en *HDH* escribía: “nosotros, los hombres de *más espíritu* de una época que a ojos vista entra cada vez más en combustión ¿no deberíamos recurrir a todos los medios de extinción y enfriamiento existentes para al menos conservar la solidez, candidez y mesura que aún tenemos, y así quizá servir algún día a esta época de espejo y recapitación sobre sí misma?”.¹⁰ Éste es el Nietzsche que en estos tiempos de apegos, ostentaciones y deseos extremos, puede seguir diciéndonos algo,¹¹ Nietzsche en *HDH* denuncia todas las exaltaciones y excesos comprendidos en el perímetro de la cultura y que están presentes en la filosofía, el arte y la ciencia. De la ciencia afirmaba: “todo lo que hasta ahora han hecho las hipótesis científicas valiosas, terribles, placenteras, lo que las ha creado, es pasión, error, autoengaño” y, agrega, “en la naturaleza no hay ninguna línea exactamente recta, ningún círculo verdadero, ninguna medida de tamaño absoluta”.¹² Criticaba la filosofía, porque habla “de un hombre *eterno* al que todas

las cosas del mundo están naturalmente orientadas desde un principio”, consagrando así como nota fundamental del pathos de la modestia el sentido histórico: “de ahora en adelante es necesario el *filosofar histórico* y con éste —insiste— la virtud de la modestia”.¹³ Pero junto a la falta de modestia de la conciencia moderna late en lo profundo el antropomorfismo, el cual lleva al exceso de pensar “que el cielo estrellado gira en función de la suerte del hombre” o también “que aquello que le ocupa el corazón debe ser también la esencia y el corazón de las cosas”.¹⁴

Contrario a los excesos, producto del error y la pasión, Nietzsche habla de “la estimación de pequeñas verdades inaparentes” como distintivo de una cultura superior. Esas pequeñas verdades inaparentes, dice el filósofo, “se muestran tan modestas, sobrias, frugales, incluso aparentemente humildes”, mientras que los errores benignos y deslumbrantes de épocas y hombres metafísicos y artísticos son: “bellos, brillantes, embriagadores, incluso beatíficos”. Lo superior es atenerse aquello “que denota [...] sobriedad y templanza”.¹⁵ Para Nietzsche, en una cultura superior han de dominar “las verdades inaparentes” y, si los cultores de formas se mofan de dichas verdades es porque “no se han abierto al encanto de la forma más sobria”.¹⁶ Para Nietzsche es urgente “aliviar el ánimo sobrecargado de sentimientos”¹⁷ saliendo del círculo de las valoraciones contrapuestas: “el mundo —dice el filósofo— no es ni bueno ni malo, menos aún el mejor o el peor, y que estos conceptos de <<bueno>> y <<malo>> sólo tienen sentido referidos a hombres, y tal vez ni siquiera aquí [...] debemos en todo caso desechar tanto la concepción del mundo denigratoria como la enaltecedora”.¹⁸ La *hybris* —es decir, los arrebatos metafísicos, la desazón del alma, la mortificación— tiene como núcleo la vanidad de esa criatura que se piensa el sentido del universo¹⁹ y, en este sentido, no se ha pensado lo bastante la afirmación de Schopenhauer que desoculta, en extremo, la esencia de la razón: “El mundo es mi representación”. En el párrafo inicial de *La verdad y la mentira en sentido extramoral* queda plasmado con agudeza los excesos del antropocentrismo y el encierro en la propia representación como marcas de los excesos del ser humano:

En algún apartado rincón del universo vertido centelleantemente en innumerables sistemas solares, hubo una vez una estrella en la que unos animales inteligentes descubrieron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y más falaz de la “historia universal”. Tras unas pocas aspiraciones de la naturaleza, la estrella se enfrió y los animales inteligentes tuvieron que morir: [...] el intelecto en cuestión no tiene otra misión más amplia que trascienda la vida humana. Es simplemente humano y sólo su poseedor y su productor se lo toman tan patéticamente en serio como si los goznes del mundo giraran sobre él.²⁰

Tras la denuncia de los excesos de esa criatura que se “toma patéticamente en serio”, Nietzsche es conducido incesantemente a pensar en la ultrahumanidad que más adelante se expresará en el prólogo de *Así habló Zaratustra* con la afirmación: “El hombre es algo que debe ser superado”. Pero Nietzsche todavía en el contexto de HDH se pregunta si aún queda otro camino:

[...] yo podría pensar otras [consecuencias] en virtud de las cuales naciera una *vida mucho más simple*, menos viciada por los afectos que la actual; [...] paulatinamente irían debilitándose bajo el influjo del conocimiento purificador. En definitiva, *uno viviría entre los hombres y consigo como en la naturaleza, sin elogios, reproches, acaloramientos, disfrutando como de un espectáculo de muchas cosas hacia las cuales hasta entonces sólo tenía que temerse. Se habría uno desembarazado del énfasis [...]*, esto requeriría [...] un buen temperamento, un alma afianzada, indulgente y en el fondo contenta, un humor que no precisara estar en guardia contra las perfidias y los súbitos arrebatos, y que en sus manifestaciones no tuviera nada de tono gruñón ni de encarnizamiento, [...]. Un hombre que se ha zafado de las cadenas corrientes de la vida hasta tal punto que sólo vive para conocer cada vez mejor, debe poder renunciar sin envidia ni despecho a muchas cosas, a casi todo lo que para los demás hombres tiene valor; le debe *bastar*, como la más deseable situación, con ese libre, intrépido planear sobre hombres, costumbres, leyes y las estimaciones tradicionales de las cosas.²¹

En primer lugar, vemos cómo Nietzsche buscaba un alma libre de arrebatos, reproches, acaloramientos, encarnizamientos, a los cuales conducen las valoraciones contrapuestas: esa alma es el espíritu libre. En lugar de las exageraciones, buscar siempre atenuar, atender los matices, ya que la condición fundamental del contentamiento es desembarazarse de los énfasis. Los posicionamientos son apasionamientos. Mientras que un ser humano anímicamente templado alcanza el verdadero lugar del pensamiento: la serenidad. En segundo lugar, sólo al espíritu libre le es dado no pertenecer a ningún horizonte de valoración y, con ello, la capacidad de acercarse a muchos de ellos y verlos desde lo alto, sin apegarse ni ofuscarse por alguno de ellos; sólo entonces se alcanza un horizonte de apertura tal que permita elevarse sobre cualquier situación y conquistar la serenidad de las altas montañas. El espíritu libre “mira hacia atrás agradecido: agradecido por su peregrinaje [...] por sus miradas a lo lejos o sus vuelos de pájaro por las frías alturas”.²² Ésta es la solución que ofrece Nietzsche a esta era en combustión: el atemperamiento de las perspectivas. Los extremos son penuria, porque efectivamente nuestras valoraciones excelsas, escandalosas y brillantes son las que ocasionan un estado de morbidez, malestar cultural y exceso de afectación. Los espíritus libres han escapado de los estados de continua combustión del espíritu: “Estos convalecientes y lagartos a medias vueltos a la vida son los animales más agradecidos del mundo, también los más modestos”, escribe.²³ Nietzsche insta a perder nuestras “perspectivas de rana”, a planear desde las altas montañas, a contemplar desde lo alto, para dar lugar a esa apertura de visión, que es el lugar del pensamiento. Y ¡cuánto cuesta conquistar ese lugar del pensamiento! Es decir, traspasar la experiencia del exceso, la reflexión sobre el mundo de la representación, el logro del campo del pensamiento y la serenidad de las altas montañas. A lo largo de su vida filosófica, Nietzsche no hizo otra cosa que mantener a raya los síntomas de la época para conquistar un campo de visión amplio, signo de un estado de apertura.²⁴ Sin embargo, la moderación, la delicadeza, acontece sólo después de haber efectuado el tránsito del modo de ser sobrevaluado del hombre, inflado y exagerado, a aquel en que se han limado los excesos. Aún en el último año de su vida intelectual, 1888, Nietzsche se tomó tiempo para escribir unas

líneas sobre la moderación. “¿Quiénes se mostrarán aquí como los más fuertes? Los más moderados, los que no tenían necesidad de dogmas extremos”.²⁵ Sin embargo, en HDH Nietzsche había advertido ya el estado desasogado del mundo, la inquietud que puebla la vida, signos inequívocos de que el hombre ha entrado en un estado de barbarie: “Por falta de sosiego, nuestra civilización desemboca en la barbarie. En ninguna época se ha cotizado más a los activos, es decir, a los desasosegados. Cuéntase por tanto entre las correcciones necesarias que deben hacerse al carácter de la humanidad el fortalecimiento en amplia medida del elemento contemplativo”.²⁶ La filosofía así poco a poco llega a una conclusión que coincide con la de Sloterdijk y la de Heidegger y que nosotros constatamos día con día: el desasosiego y la movilización continua constituyen los signos más aciagos de nuestro tiempo. Por lo cual además de la era de valoraciones y los posicionamientos en combustión, piénsese en los fundamentalismos: nos encontramos también en la era del acrecentamiento del movimiento, en la era en que la quietud y la moderación son señales de resistencia.

Heidegger descubrirá un fundamento ontológicoepocal desde el cual mirar los excesos de su tiempo. Leída en clave heideggeriana esta época, estos tiempos extremados en que la única medida para el juicio es la cantidad son tiempos de indigencia, de aquí que hable de “la época de la oculta indigencia de la falta de indigencia”.²⁷ O que en *Superación de la metafísica* (1946) señale: “la ausencia de penuria es la más oculta de las penurias”.²⁸ Y añade: “La ausencia de penuria consiste en creer que se tiene en las manos lo real y la realidad y que se sabe qué es lo verdadero, sin que se necesite saber en que esencia la verdad”.²⁹ Esta posición la mantendrá Heidegger desde *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (1936–1938): “Porque se aprecia la carencia de indigencia como “bien”, y ello con derecho por doquier donde rige el bienestar y la felicidad. Éstos se sustentan sólo del ininterrumpido aprovisionamiento de lo utilizable y disfrutable, de lo ya presente ante la mano, que a través del progreso admite un crecentamiento”.³⁰ El abarrotamiento de enseres y de mercancías en medio de la destrucción del mundo, la masificación y la huida de los dioses³¹ son signos de tiempos de penuria. Son signos del desarraigo o abandono del ser. Es esta ambigüedad epocal de exceso de lo utilizable y penuria del ser la que nos obliga a una lectura del presente y esa lectura del presente es ontología. En el Heidegger de la *Superación de la metafísica*, “lo extremado” de nuestro mundo tiene esencia ontológica y reside en la “voluntad de voluntad”.

... el aseguramiento de lo consistente por la planificación y la representación (por medio del poder), [...] es igualmente esencial para la vida que la <<intensificación>> y la elevación. A ésta se la ha tomado sólo por el lado de la ebriedad (psicológicamente) y, una vez más, no desde el punto de vista, decisivo, que ve que aquella elevación es también lo que le da al aseguramiento de las existencias el impulso propio y siempre nuevo y la justificación de la intensificación. De ahí que lo propio de la voluntad de poder sea el dominio incondicionado de la razón calculadora y no las brumas y la confusión de un turbio bucear en la vida [...] La esencia de la voluntad de poder sólo puede ser comprendida a partir de la voluntad de voluntad.³²

La configuración del abandono del ser y de lo excesivo de la época se fundamenta en el la voluntad de voluntad o intensificación del dominio cada vez más efectivo sobre el ente. Este estado donde se tienen las manos llenas “está determinado por el vacío del estado de abandono del ser, en el seno del cual el consumo del ente [...] es la única salida en la cual el hombre obsesionado en sí mismo puede salvar aún la subjetividad”.³³ Heidegger pone en entredicho la voluntad de poder, la entiende como voluntad de voluntad; esa voluntad pleonástica, plena de sí y que se quiere a sí misma es el fundamento del exceso de la época.³⁴ Esta voluntad que se quiere a sí y que propulsa la época de la ausencia de penuria, marca también el modo de ser humano en el siglo XXI. La voluntad de voluntad constituye la esencia de la subjetividad moderna. Para una línea del pensamiento actual, la tarea de la filosofía es abatir al yo y a sus productos, deshacernos de las ilusiones, ficciones, malentendidos, en este sentido. Nietzsche intentó seriamente desantropocentrizar nuestra experiencia del mundo, que es el exceso de todos nuestros excesos cuestionando nuestras “perspectivas de rana”; sin embargo, para Heidegger, la postulación de la voluntad de poder es más bien iluminación involuntaria de la esencia de la modernidad, pues sólo desde ella es posible pensar la esencia de la época. Pero ¿en qué consistirá el tránsito hacia otro modo de ser, de existir y de pensar?

Cuando Heidegger piensa la cosa (*La cosa*, 1949), piensa “lo sencillo de la simplicidad de hacer mundo”³⁵ Gracias a la cosa, Tierra y Cielo, Divinos y Mortales se pertenecen mutuamente, sin que ninguno “se empecine en su peculiaridad”.³⁶ Lo que hace la cosa, como el banco, el arado y el sendero, es, desde su sencillez, reunir, acercar lo lejano, conservando la lejanía. En la cosa demoran cielo y tierra mortales y divinos. Desde la cosa se desoculta la simplicidad de la cuaternidad. Lo que mejor expresa el hacer de la cosa es la jarra. La jarra acoge el vino, luego el “verter, —piensa Heidegger—, cuando se lleva a cabo de un modo esencial, cuando se dispensa de un modo cabal y se dice de un modo auténtico es: dispensar, ofrecer, sacrificar y por esto escanciar”.³⁷ Es algo modesto, simple sencillo, de poca monta, como el árbol,³⁸ lo que sin que se note hace cosa, uniendo cielo y tierra, mortales y divinos. Al final del texto de *Serenidad* (1955) Heidegger vuelve a esta experiencia. Es desde la serenidad donde presentimos la lejanía en la cercanía: la simplicidad. Escribe Heidegger:

Para el niño que hay en el hombre la noche sigue siendo la costurera de las
estrellas, al aproximarlas unas a otras
Junta sin ribete, sin costura, sin hilo
Es la que aproxima porque sólo trabaja con la proximidad
...asombrándose de las profundidades de la altura
...abrir lo cerrado
por el modo de estar a la espera
si ésta es espera serena
y el ser humano sigue siendo apropiado
desde donde estamos siendo llamados.³⁹

Ahora bien, la noche que se vuelve costurera de estrellas, la jarra de la conmemoración, el árbol que se eleva arraigándose en la tierra, muestra lo que por ningún lado emerge del modo de ser de la técnica moderna: lo sencillo. Lo sencillo es el

nombre que Heidegger le da a aquello que atempera la voluntad, mientras que Nietzsche, recordemos, le llama pequeñas verdades inaparentes. Dice Heidegger en *Camino de campo* (1949): “Lo sencillo encierra el enigma de lo que permanece y es grande. Entra de improviso en el hombre y requiere de una larga maduración. En lo imperceptible de lo que es siempre lo mismo oculta su bendición [...] dispensa mundo”.⁴⁰ Desde la espera serena, desde el abandono de la intensificación continua de nuestras pulsiones y emociones, acontece la apertura a la totalidad del ente. Por eso insiste Heidegger en *¿Qué significa pensar?*: “El hombre ha actuado ya demasiado y pensado demasiado poco”.⁴¹ Pensar requiere estar a miles de metros del encandilamiento, del relumbrón de los objetos, requiere que todas las ilusiones de raíz hayan sido arrancadas, que la voluntad misma sea arrancada, para entonces desde la serenidad acceder a lo sencillo, sólo desde ahí adviene la Cuaternidad. En *Serenidad*, Heidegger señala: “En la medida en que logremos al menos desacostumbrarnos del querer, ayudaremos a que se despierte la serenidad”.⁴² Por lo tanto, el tránsito desde la era de ausencia de penuria hacia otro modo de ser y de pensar, la posibilidad de un pensamiento del tránsito, pende de poder despertar en nosotros el lugar de la serenidad. La serenidad es el verdadero más allá de la voluntad de voluntad y del pensamiento de la representación que propulsan a estos tiempos extremados. Pues es en la serenidad, en el fuera de la voluntad, donde radica la esencia del pensar.⁴³ Podemos decir, la serenidad es acceder a un horizonte donde lo humano no adquiere preponderancia, ni mucho menos nuestros apegos, intereses, e ilusiones, y donde el pensar se construye en conformidad con la totalidad de lo ente. Sólo desde la serenidad emerge el intento de dar nombre al ser. En *Aportes a la filosofía*, Heidegger ya había hablado de la *retención* entendida como lo que posibilita: “la concentración en la calma y la apertura para la callada cercanía del esenciarse del ser”.⁴⁴ E incluso señala en ese lugar: “tiene que llegar la gran calma sobre el mundo, para la tierra.” Para lo cual, el hombre, según Heidegger, tiene que convertirse en custodio de la calma.

Nietzsche pensó el exceso de la época como sobrecarga afectiva cuyo fundamento son los dogmas extremos; Heidegger pensó la *hybris* como voluntad de voluntad y Sloterdijk como movilización total, esto es, como movimiento que genera más movimiento. Sloterdijk considerará en una lectura que no se diferencia de la realizada por Heidegger, que Marx con la voluntad de autoproducción autopropiadora y Nietzsche con la voluntad de poder, plantean filosóficamente el ataque en gran escala del espíritu activo sobre la materia, entendiendo ambos el ser como fuente de energía y marco de la obra. Por lo cual, para el escritor de *Eurotaoísmo*, “cada uno de nosotros se asimila, por una complicidad objetiva, a este ego imperialista y depredador de la naturaleza”.⁴⁵ Esta empresa de dominio sobre la materia y la subjetividad que se afianza desde ella crean una cultura de la movilización a gran escala cuyas posibilidades de catástrofe se incrementan a cada movimiento. Y, sin embargo, piensa el autor, “sólo la vivencia ocasional de la enormidad libera en el ser humano una parcela de medida”.⁴⁶ Si cabe una transformación de esta estructura de movilización que gobierna nuestras existencias es dejar de ser agente de la movilización y transformarse en guardián del movimiento correcto. Y, para Sloterdijk, sólo Heidegger, con el concepto de *Gelassenheit* o serenidad, ofrece la única vía alternativa a la movilización. La serenidad puede transformarse en el principio crítico que expresa una diferencia frente a la movilización, no en cuanto “asumir serenamente la moderna capacidad de acción”, que es lo que se-

gún Sloterdijk ocurre en Heidegger, sino en cuanto “no actúa como motor de una movilización alternativa”.⁴⁷ Toda la filosofía moderna es un esfuerzo de afirmación y sustentación del yo que exige estar inmerso en una lucha autogenética, por lo tanto: si “el esfuerzo es el núcleo de la subjetividad, [...] su única oportunidad reside en el acceso a la serenidad”.⁴⁸ Pues donde acaba el esfuerzo inicia la “bajamar ontológica de la subjetividad”.⁴⁹ Y ese viraje de la subjetividad entendida como autosustentación y esfuerzo tiene por precondition la serenidad.

La serenidad, dice Sloterdijk, nace de la ventaja de no haber vencido. Equivale a la derrota en una lucha en la que sería catastrófico ganar. El que la alcanza siente la liberación de la lucha contra la lucha, de la liberación de la subjetivación, que se clava tanto más adentro cuanto más trata de erguirse. La serenidad impregna el autoconocimiento del sujeto que sabe lo que es haberse agotado persiguiendo lo imposible.⁵⁰

Sloterdijk, Heidegger y Nietzsche muestran que la esencia de todas las desmesuras es la subjetividad, el yo, la empresa de autoafirmación que debemos de leer tras el sujeto. Sin embargo, ¿qué pasó cuando Nietzsche propuso la voluntad de poder como esencia de todo ser? Con ello logró una reafirmación de la esencia dominante y movilizadora de la modernidad y, por lo tanto, dar un paso atrás con respecto a lo logrado con su propia filosofía, lo cual se puede ver en afirmaciones de Nietzsche correspondientes a la primavera de 1887: “el sentimiento de *volverse más fuerte*, es ya el auténtico progreso”⁵¹ o “¡Destruíd con serenidad y con la mirada de un Dios!”⁵² o “la lucha como medio de equilibrio”⁵³. Son estas afirmaciones las que vuelven a Nietzsche merecedor de las críticas heideggerianas a la voluntad de poder, al entenderla como esencia misma de la subjetividad. Tras muchos intentos y cobardías, ¿estamos cerca de lograr una transformación de la subjetividad dominante a otro modo de ser? ¿Una conversión de nuestro ser sin silencio y sin pausa? O, ¿estamos destinados a recaer en la enfermedad mortal que para Kierkegaard es el yo? ¿Seremos capaces de realizar el camino a un modo de ser lejos de la voluntad de dominio sobre la materia para afirmarse a sí misma? ¿Podremos ir lejos de ese yo sobreexcitado y sobrecargado para traspasar la noche oscura de la inquietud y la avidez de la época? Mauricio Beuchot en *Las caras del símbolo* también repara en ese yo ídolo que busca hacer del otro según su propia voluntad, imponerle su propia imagen, para mirarse a sí mismo en esa imagen como un espejo. Por eso comenta que al transitar del ídolo al ícono ahora el yo “se deja ser medido” o lleva la deconstrucción en sí mismo, al ver al otro como un límite siempre sagrado y misterioso. Ahora tal vez podamos entenderlo: el yo y sus afanes generan necesariamente la pérdida de lugar del pensamiento. El espacio de la medida y la serenidad es, me parece, el lugar de un verdadero advenir de la voluntad y de un yo que entra en su esencia, no en el momento de la imposición y del querer, sino en el momento de la máxima apertura, que se traduce en un resuelto dejar ser y, por lo tanto, en un regreso a la realidad. Por eso, dice Heidegger: “... la relación con el ser consiste en el dejar ser. Que todo querer ser tenga que fundamentarse en un dejar ser es algo que extraña al entendimiento”⁵⁴. La serenidad es la disposición afectiva que se abre tras saber que no hay nada tras de lo cual ir, por lo cual indica el más señalado estado de abierto y, por eso, el lugar del pensamiento posible. Posible.

Recepción del artículo: 19 de octubre de 2007

Aceptación 15 de noviembre de 2007

Notas

1 Peter Sloterdijk, *Eurotaoísmo, Aportaciones a la crítica de la cinética política*, Barcelona, Seix–Barral, 2001, p. 39

2 Aristóteles dice, la virtud es un exceso, la sabiduría de la posición intermedia es un exceso.

3 François Jullien en *Elogio de lo insípido*, hace ver la primacía que en China tiene la simplicidad, lo neutro y lo modesto, constituyen en su conjunto la disposición afectiva auténtica, fiable y digna de confianza: “Porque le gusta brillar, el Tao del hombre de bien, día tras día se marchita” (Citado por Jullien en *Elogio de lo insípido*, Madrid, Siruela, 1998, p. 44).

4 Para Martin Heidegger, ésta es la pregunta fundamental de la filosofía: “En la época del primer despliegue decisivo de la filosofía occidental, entre los griegos, gracias a los que se produjo el verdadero comienzo del preguntar por el ente como tal en su totalidad, al ente se lo llamó $\omega\psi\sigma\iota\zeta$ ” (Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 22)

5 “Las Mónadas no tienen ventanas, por las cuales alguna cosa pueda entrar o salir de ellas” (G. Leibniz, *Monadología*, Madrid, Aguilar, 1980, Fto. 7–p. 27.

6 Friedrich Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*, Madrid, Ediciones Siruela, 2002, p. 86

7 En realidad he ampliado algo que Heidegger señala en *Acerca del evento*: “En la esencia de [ambas] la maquinación y la vivencia está el no conocer límites y ante todo ninguna perplejidad y por completo ninguna timidez. *En lo más remoto está en ellas la fuerza de la custodia*. En su lugar ingresaron la exageración y el gritar más fuerte [...] Conforme a su carencia de límites y de perplejidad, todo está abierto y nada es imposible para la maquinación y la vivencia” (M. Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Editorial Almagesto/Editorial Biblos, 2003, FTO 88, p. 117) Me parece que la filosofía tiene esa tarea de custodia, protección y cuidado frente a las fuerzas dominantes de la época. Una labor incluso de resistencia.

8 En adelante, HDH.

9 Dice Nietzsche en *Humano demasiado humano*: “Excitar, vivificar, animar a toda costa, ¿no es ésta la consigna de una época exhausta, decrepita, sobrecultivada?” (Friedrich Nietzsche, *Humano demasiado humano*, Madrid, AKAL, 2001, p. 116, FTO 141).

10 HDH, Fto. 38, p. 67

11 “A este enfermizo exceso del sentimiento, a la profunda corrupción de la mente y de corazón necesaria para ello, impulsan todas las invenciones psicológicas del cristianismo; quiere éste aniquilar, quebrar, aturdir, embriagar; lo único que no quiere es la *mesura*” (HDH, Ftp. 114, p. 104).

12 HDH, Fto. 11, p. 48

13 HDH, Fto. 2, p. 44

- 14 (HDH, Fto. 4, p. 45.)
- 15 HDH, Fto. 3, p. 44–45
- 16 *Ibidem*.
- 17 HDH, FTO 27, p. 59
- 18 HDH, Fto, 28, p. 60
- 19 “La vanidad –dice– es la piel del alma” (HDH, Fto. 82, p. 83).
- 20 F. Nietzsche, “*La verdad y la mentira en sentido extramoral*”, en *El libro del filósofo*, Madrid, Taurus, 1974, p. 85.
- 21 HDH, Fto. 34, p. 63. El subrayado es mío.
- 22 HDH, Prólogo, FTO, 5, p. 39.
- 23 *Ibidem*.
- 24 En *¿Qué significa pensar?*, Heidegger señala del superhombre, esto es, del ser que ha ido más allá de lo humano y al cual anuncia Zarathustra: “El superhombre es más pobre, sencillo, tierno, [...] más silencioso, abnegado y lento en sus discursos” (Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 97).
- 25 Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1981, p. 62
- 26 HDH, FTO, 285, p. 180
- 27 M. Heidegger, *Acerca del evento...*, p. 27
- 28 Martin Heidegger. “*Superación de la metafísica*”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal; 1994, p.81
- 29 *Ibidem*.
- 30 M. Heidegger, *Acerca del evento...*, p. 103
- 31 Cfr: *Introducción a la metafísica*, *Acerca del evento*, *Superación a la metafísica*, etc.
- 32 Martin Heidegger. “*Superación de la metafísica*”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal; 1994, p. 72–73
- 33 *Ibid*, p. 82
- 34 “La voluntad no es otra cosa que voluntad de poder, y poder no es otra cosa que la esencia de la voluntad. Voluntad de poder es, entonces, voluntad de voluntad; es decir, querer es: quererse a sí mismo”. (p. 46, Nietzsche I) (1939)
- 35 Martin Heidegger. “La cosa”. En *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal; 1994, p. 157
- 36 *Ibid*, p. 156
- 37 *Ibid*, p. 150
- 38 Otro ejemplo heideggeriano es el del árbol: “El roble mismo decía que sólo en un crecimiento tal reside lo que perdura y da frutos; que crecer es abrirse a la amplitud del cielo y al mismo tiempo arraigarse en la tierra; que todo lo que es genuino prospera sólo si el hombre es a la vez ambas cosas, dispuesto a las exigencias del cielo supremo y amparado en el seno de la tierra sustentadora” (Martin Heidegger, *Camino de campo*, Barcelona, Herder, 2003, p. 25).
- 39 Martin Heidegger, *Serenidad*, Madrid, Del Serbal, 1989, p. 81, 82
- 40 Martin Heidegger, *Camino de campo...*, p. 31
- 41 Martin Heidegger, *¿Qué significa...*, p. 16
- 42 Martin Heidegger, *Serenidad...*, p. 38
- 43 “Debemos pensar en aquello a partir de lo cual solamente puede acontecer este paso” (*Ibid*, p.42) ...”La *transición* del querer a la Serenidad es a mi parecer lo difícil (*Ibid*, p. 39–40) Por eso piensa Heidegger: “tal vez la esencia del pensar que aún buscamos está inserta en la serenidad” *Ibid*, p. 40

- 44 Heidegger, *Aportes a la filosofía...*, p.46
- 45 Peter Sloterdijk, *Op. cit.*, p. 81
- 46 *Ibid.*, p. 71
- 47 *Ibid.*, p. 98
- 48 *Ibid.*, p. 141
- 49 *Ibid.*, p. 144
- 50 *Ibid.*, p. 146
- 51 Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885–1889)* Volumen IV, trad y notas. Juan Luis Verma y Juan B. Llenares, Madrid, Tecnos, 2006, p. 219
- 52 *Ibid.*, p. 56
- 53 *Ibid.*, p. 48
- 54 Martin Heidegger, *Introducción a la...*, p. 28–29.